

NYIKOLAJ BERGYAJEV NÉPSZERŰSÉGÉNEK TITKA

Szalma Natália

Bergyajev kétségtelenül a szolovjovi irányzathoz kapcsolódik, de azon belül sajátos, azzal szinte ellentétes álláspontot foglal el. Nem vitás, hogy az embert Szolovjovhoz hasonlóan istenemberi rangra szeretné emelni, vele együtt alkotóképességének kibontakozását keresi. Van olyan látszat, mintha Bergyajev mesterénél és az iskola többi tagjánál alaposabban kidolgozná a rossz metafizikáját. Igaz, hogy figyelmét inkább azokra a tényezőkre összpontosítja, amelyek az istenemberség és a keresztény univerzalizmus életbeli érvényesítését akadályozzák. Ugyanakkor nála ezek az akadályok misztifikálódnak, olyannak mutatkoznak, amelyeket eleve lehetetlen elhárítani. Így munkái nem annyira kiteljesítik, mint inkább eltorzítják a személyes metafizika szolovjovi programját. Azáltal, hogy az ortodox hagyományban gyökerező metafizikai elképzelést önkényesen gnosztikus irányba viszi el, és azt állítja, hogy az emberi nem az igazság mellett a gonoszságban is fogan, szembekeverül elvileg vállalt kiindulópontjával, de tulajdonképpen a hagyományt tisztelő, konzervatív beállítottság egészével is. A mai liberális világ, amely eleve nem vállalkozik a problémák megoldására, hanem megelégszik érzékelésükkel, Bergyajevet a legjobb orosz filozófusnak tartja.

A népszerűség, ahogy tudjuk, nem mindig a kiválóság jele. Sokszor ami népszerű, messze van az igazi nagyságtól, néha kimondottan közép-szerű, és fordítva: néha arról, ami egyáltalán nem népszerű, kiderül, hogy valódi kincs. Ez különösen a huszadik századra jellemző, amely az immanens jegyekkel nem rendelkező zsenialitást annak érdekében, hogy ne elsősorban immanensen értelmeződjék, eleve vállalatatlannak kezdte gondolni, és így akaratlanul annak a fogyasztói pozíciónak adott helyet, mely szerint ami nem mérhető, vagyis ami nem a fogyasztó gyomrának és intellektusának való, az nem is létezik. Így történt, hogy a huszadik század, a tömegember, a fogyasztó százada majdnem elfelejtette a szellemet (amely ez esetben mintegy a fogyasztó teste mögé bújva annak az étvágyát korlátozza), vagy közvetlenül ideologikusan szembefordult a szellemmel, és szellemellenes álláspontra tévedt. Nem nehéz belátni, hogy bár a szellemellenesség összehasonlíthatatlanul súlyosabb állapot, mint a felejtés, amíg az ember a személyes szellemet nyíltan és egyértelműen nem vállalja, amíg csak engedi, hogy rejtetten, háttérből hasson az életre, nem várható, hogy a szellemellenességgel sikeres harcot vívjon, hiszen nem rendelkezik olyan szilárd alappal, amely a helyzet fölismerésében segíti, és erőt ad neki. Addig pozíciója végső soron közelebb van a szellemellenes, mint a szellemi pozícióhoz. Hiszen a felejtés állapotában is a világ, az élet, a kenyér a legnagyobb, a legfontosabb dolognak bizonyul, az igazság viszont kiszorul a szellemi horizontról. A személyes szellem nem vállalása, a felejtés állapota szabad utat nyitott a gonoszság, a szellemellenesség előtt. Így született a kommunista ideológia, amely történelmünkben először fordult szembe nyíltan a személyes szellemmel, és hirdette meg a harcias, a szellemellenes materializmust és ateizmust.

Nyikolaj Bergyajev rendkívül népszerű filozófus volt, nemcsak a század elején filozófiai újjászületését élő Oroszországban, hanem világszerte. Sokkal népszerűbb volt, mint például a vallásbölcseleti reneszánsz élén álló Szolovjov, vagy mint a Bergyajevvel egyidejűleg működő és Szovjetoroszországból szintén Nyugat-

ra száműzött Szemjon Frank, akit a Nyugaton is elismert filozófiatörténész, Zenykovszkij jogosan a legkiemelkedőbb huszadik századi orosz filozófusnak nevez. Ha azt kérdezzük, mi e népszerűség titka, akkor a választ a fentebb vázolt kétértelmű helyzetet Bergyajev szándéka ellenére konzerváló, de általa mégis szinte programszerűen hirdetett végletes dualizmusban kell látni.

A dualizmus általában elismeri a szellemet és az anyagot mint a lét két különböző, önálló szféráját. Az újkori dualizmus kidolgozása Descartes nevéhez fűződik, aki a két szubsztancia, a kiterjedt dolog és a tudattal rendelkező gondolkodó dolog között együttműködést tételezett föl. A bergyajevi dualizmus ettől gyökeresen különbözik: nem klasszikus, az egységet kereső, hanem inkább romantikus, az egység után reménytelenül vágyódó jellegű. Nála a két elv közötti együttműködésről nem lehet szó, nála, mint a romantikusoknál általában, a két elv állandó harcban áll egymással. Ráadásul ő a két elvet egyenrangúnak ismeri el, amit sem a klasszikusok, sem a romantikusok nem tettek, és ami csak a személytelenséget programszerűen vállaló huszadik században vált lehetségessé. Emiatt Bergyajevnél az állandó harc nemcsak a világ állapotaként, de az emberi élet végső értelmi céljaként értelmeződik.

Jellemző, hogy Oswald Külpe würzburgi filozófusnak 1901-ben Péterváron, a Bergyajevhez közel álló Pjotr Szturve szerkesztésében megjelenő *Bevezetés a filozófiába* című könyve a dualizmusban hiteles filozófiai irányzatot lát, mert a szerző szerint az inkább megfelel a természettudománynak és a pszichológiának, mint a materializmus vagy a spiritualizmus. A szerző valószínűleg nem a bergyajevi abszolút, bármiféle egységet tagadó, hanem a descartes-i relatív, az egységen belüli dualizmusból indul ki, vagyis mégis valamiféle szintézist föltételez. Emiatt valójában nem elégti ki sem a harcias materialistát, sem a végletes spiritualistát. A bergyajevi dualizmus ezzel szemben mindenkit kielégíthet: a materialistát azért, mert a szellemellenes materializmust fölértékeli, amikor torzságát elleplezve, mint két egyenrangú nézőpontot ütközteti meg, ugyanakkor e harc eldönthetetlenségének állítása miatt a materializmus megerősítheti látszólagos vezető pozícióját. A spiritualistát viszont e dualizmus azért elégítheti ki, mert ha a szellem elismerésben részesül, akkor továbbra is meghúzódhat az anyag mögött, amint az Nyugat-Európában szokás, és azt – ha nem is zökkenés mentesen – továbbra is féken tarthatja.

Igaz hogy a szellem a huszadik században már nem egyszerűen inkognitóban valósítja meg az irányítást, hanem maszkot ölt magára, személytelenné kell válnia ahhoz, hogy a fölértékelt matéria ne idegenkedjen tőle, és létezését megengedje. Így az a veszély áll elő, hogy a szellem az anyag funkciójává fokozódik le, személytelen intellektussá válik. De a szellem mégis hisz és reménykedik, és azt kell mondani, hogy a civilizált Nyugaton, például Franciaországban, ahol a civilizáció összenőtt a kultúrával, átitatódott vele, ahol nehezen elképzelhető a materializmus olyan durva, agresszív változatának komoly szóhoz jutása, amilyen a Marxé, ezek a remények nem is voltak alaptalanok. Megjegyezzük, hogy ahol a személytelen szellem belevész az anyagba, előbb-utóbb fölismeri magában a hatalomvágyat, és a matériát fölszabadító szerepet kezd játszani, vagyis libertínussá, a massa manipulátorává válik. Sajnos Bergyajev ezt nem akarja látni, és emiatt számára a marxizmus mégis alapjában véve tisztességes, a filozófia által gyakran elhanyagolt matériával törődő, annak létjogosultságát igazoló irányzatnak tűnik.

Amikor azt mondtuk, hogy Bergyajev szélsőséges dualizmusa végső soron mindenki számára elfogadhatónak tűnhet, mert belőle kívánság szerint hol az egyik, hol a másik oldal emelhető ki, nem akartuk azt állítani, hogy a gondolkodó kimondottan kereste az olcsó népszerűséget. Kétségtelenül személyiségében hordta a filozófiáját meghatározó megkettőzöttséget. Ahogyan egyik késői, 1940-ben megjelent, *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művében írja, amelynek előszava *A gondolkodásban rejlő ellentmondás* címet viseli: "Az ember felülről és alulról, a benne megnyilvánuló isteni eredetből és az elemi tudattalan sötéttségéből mint démonikus eredetből kiindulva ismerheti meg magát. És azért teheti ezt meg, mert megkettőzött, ellentmondásos, magas fokon polarizált lény, Istenre és az állatra egyaránt hasonló, magasztos és alacsonyrendű, szabad és rabságban szenvedő, aki képes a fölemelkedésre és a lesüllyedésre, a magasztos szeretetre, az önfölközlésre és a legnagyobb kegyetlenségre, a határtalan önzésre."

Bergyajev természetesen tudja, hogy a szellemet tagadó harcias materializmus a sötétség, az elemi tudatlanság és a démonikus hatalomvágy szüleménye, hiszen filozófiai szempontból teljesen komolytalan. Ahogy a már említett Oswald Külpe írja, "a materializmus legnagyobb mértékben valószínűtlen világmagyarázata, amely manapság a filozófiaiilag művelt ember előtt minden hitelt elvesztette, és csak a nép, az úgynevezett értelmiség köreiben számít még mindig hiteles természettudományos elméletnek". Bergyajev maga is ír erről *A kommunizmus igazsága és hazugsága*, valamint *A marxizmus és a vallás* című cikkeiben. Bennük a materialista alapú marxizmus, kommunizmus elfogadhatatlan ellentmondásosságát tárja föl. A marxizmustól azonban mégsem tud teljes mértékben elszakadni, az igazi szabadságot nem képes föllelni, hiszen élete annak a végletes megkettőzöttségnek a jegyében alakult, amelyet önkényesen az ember lényegének tekint. Ahogy *Az ember rabságáról és szabadságáról* című könyvében írja, élete elején föllázadt az ellen az arisztokratikus társaság ellen, amelyhez születése révén tartozott, és a marxista, illetve a forradalmi demokrata táborhoz csatlakozott. De elkeseredetten be kellett látnia, hogy itt, ahogy mondja, szintén hiányzik az emberi méltóság tisztelete. Ez a *szintén*, amely egyenlőségelet tesz a forradalmárok harcias materializmusa és az arisztokratikus szellemiség közé, jellemző Bergyajev gondolkodására. Nem számol azzal, hogy az arisztokratikus szellemtől (amelytől saját bevallása szerint a személyesség, a szabadság és az alkotás magyarázatát kölcsönzi) várható, megkövetelhető az emberméltóság tiszteletben tartása, a harcias, a szellemellenes materializmustól, a marxizmustól viszont nem. Hiszen attól függetlenül, hogy a marxizmus ezt programszerűen hangoztatja (az arisztokratikus beállítottság ezt nem teszi, mert magától értetődőnek találja), ezt valójában azért nem fogja soha tenni, mert az embert eleve csak anyagnak, még ha magasan szervezett anyagnak is, tekinti. Az anyagnak viszont nincs sem méltósága, sem joga. A marxizmus nem ismeri az emberi személy problémáját. Úgynevezett anyagelvűsége abban a szándékban fogan, hogy a személyes rendeltetéséről megfelelőező, földhözragadt embert ideologikus, hatalmi törekvéseinek anyagává, eszközévé tegye.

Bergyajev a marxizmus szellemellenességét nem látja, és csupán kollektivismusát bírálja, azzal szemben nevezi a maga filozófiáját perszonalista szocializmusnak. Pedig a kollektivismus a személyes rendeltetéséről megfelelőező, magát csak anyagnak tekintő és a manipulatív hatalmi törekvéseknek engedelmessé létezés, az így értett materializmus logikus következménye: az anyag különböző formákban jelenhet meg, de lényege szerint formátlan massa. Így a perszonalista

szocializmus ugyanúgy utópikus képzet, mint az emberarcú szocializmus, hiszen a harcias szocializmus, a kommunizmus a szellem ellen hangolt tömegléten alapszik, és emiatt soha nem képes az ember méltóságáról gondoskodni. Ahol az élő Isten helyére a halott matéria tevődik, mindenki masszává válik, még akkor is, ha az anyag egyéni, individualizált formában jelenik meg.

Ami viszont az élethez való jogot illeti, azt kell mondani, hogy a szocializmus, illetve annak kelet-európai változata az élet helyére a pusztaságot teszi, amely egyetlen élő embert sem elégíthet ki, hiszen mégsem kutya az ember, hogy létének anyagi feltételeivel megelégedjék. Az embernek ez kevés, hiszen az értelmet akarja meg tapasztalni. A szocializmus azonban csak a hasznosságról és az élvezetről tud, és azt kínálja értelem helyett. Ezért szükségszerűen szemben találja magát azzal a jelenséggel, amelyet maga szült, és amely a szocializmust tagadja: az ember nem akar megelégedni azokkal a javakkal, amelyek az "igazságos" elosztás szerint neki jutnak, hanem mindig többet és többet, szinte mindent akar: az összes levegőt, az összes házat, az összes pénzt és az összes élvezetet. Ennek az a magyarázata, hogy az ember, aki az értelmet akarja meg tapasztalni, amikor helyette neki csak fizikai – testi, lelki – vagy intellektuális éhségét oltó "kenyeret" adnak, éhes marad. A szellemi éhséget pedig az anyagi és intellektuális javak mértéktelen fogyasztásával próbálja reménytelenül oltani. Ezt viszont a manipulátorok arra használják föl, hogy az ember eredendő gonoszságát állítva a teljes diktatórikus hatalmat kezükben tartják.

Bergyajevnek úgy tűnik, hogy a szocializmus, amely úgy gondoskodik az emberről, hogy – Kelet-Európában tudatosan, Nyugat-Európában a tevékeny modellnek megfelelően akaratlanul – nem egyszerűen kenyeret ad neki, hanem *csak kenyeret*, jó, az ember viszont rossz, mert ösztönök irányítják. Lehet persze azt mondani, hogy Bergyajev valami hasonlót tesz, mint Szolovjov, amikor azt emeli ki a materializmusból, ami az igazsággal kapcsolatba hozható. Például azt, hogy az emberi test és a hozzá tartozó lélek nem semmi, mert azzal, ami az emberben természeti, törődni kell. (Ezt egyébként a végletes spiritualizmuson kívül, amelyhez a schopenhaueri pesszimizmus is tartozik, más filozófiai irányzat nem tagadja.) De Szolovjov Bergyajevvel szemben soha nem volt hajlandó arra, hogy a marxizmus által programszerűen hirdetett szociális érzést a materializmus lényegének, az álláspontot meghatározó mozzanatnak tüntesse föl. Az anyagelvű marxista nem az a jólelkű, szociális érzéssel rendelkező ember, aki szenved attól, hogy a dolgozó ember hozzá nem illő koldusruhában, sőt néha meztelenül kénytelen járni, és aki jogosan fölháborodik ezen. Ez minden jóérzésű embertől elvárható. A materialista, a marxista, a kommunista az, akiben a dolgok rossz állapota értelmetlen gyűlölködést vált ki, és az elemi indulatkitörés számára megmagyarázhatatlan vágyát kelti. A materialista nem kérdezi magától, mit jelent ez a düh, hanem meggondolatlanul és értelmetlenül magát és az egész világot manipulatív céljainak megfelelően matériának és csak matériának nyilvánítja. Ezután a benne munkálkodó sötét indulatot a szellem, a kultúra ellen irányítja.

Ahogy egyik cikkében Bergyajev helyesen megjegyzi, az elnyomottak, a nincstelenek materializmusa, marxizmusa paradox módon a kapitalizmussal szoros kapcsolatban áll, mert a szellemi színvonal a kapitalizmusba süllyedő arisztokratikus kultúrában szintén rendkívül alacsony, de facto itt is alacsony rendű vágyak működnek. Ha Bergyajev következetes tudna lenni, akkor azt is belátná, hogy a nincsteleneknek nem a kultúrából sajnos kivesző szellem ellen kellett volna fellá-

zadniuk, hanem a szellemellenesség, a harcias materializmus ellen. Akkor az irracionális düh jogos fölháborodássá válhatna. Bergyajev viszont a marxizmus tudatos szellemellenességét nem látva, amely azt a polgári beállítottságtól megkülönbözteti, elhiszi, hogy az irányítatlan ösztönöknek legalább olyan komoly létalapjuk van, mint az igazság tapasztalatának vagy az igazság utáni vágynak. Tévesen azt tételezi föl, hogy az irányítatlan ösztön konkrét, az emberben élő tapasztalat, és képtelen különbséget tenni a jogos fölháborodás meg az értelmetlen düh között, mert ezt megkettőződött énje nem engedi meg.

Bár nem teszi meg azt a lépést, amelyet a marxista megtesz: nem nyilvánítja az embert pusztá matériává, hiszen más tapasztalata is van, ugyanakkor "lentről" indul ki, nem vizsgálja azokat a mélyen fekvő személyes okokat, amelyek esetében a szellem elapadásához vezettek, így nem a jogos fölháborodást, hanem az irracionális, démonikus dühöt találja lelkében, és miatta bűnbánatot érez. Bergyajev, aki a bűnbánó marxistákhoz tartozott, magából kiindulva azt állítja, hogy a lázadó megborzad lázadásától. Nem látja, hogy ez ott nem lehetséges, ahol a lázadó magát csak matériának tekinti, vagy azzal a személytelen intellektussal azonosítja magát, amely a matériát mint elemi erőt el akarja szabadítani. Igaz, hogy minden ember Isten képére van teremtvé, de ahogy a középkori misztikusok tanították, az isteni szikra nem mindig világít.

Bergyajev tulajdonképpen helyesen filozófiáját egzisztencialisztikus, perszonalisztikus jellegűnek mondja. Mint az egzisztencialisták általában, hajlamos az egzisztenciát és a személyt fölcserélni egymással. Amikor a saját sötétségét reflektálni, bűnét megbánni képes emberről beszél, helytelenül nem egzisztálónak nevezi, hanem személynek mondja. Az egzisztencia és a személyesség azonban nem egy és ugyanaz, hiszen az egzisztáló, a létre nyitott, az igazságot igénylő ember a létet csak hiányában, saját határaiban, negatívan és individuálisan tapasztalja meg. A személy viszont nem drámaian hordja magában a bűnt, hanem tragikusan magára vállalja. Úgy találja, hogy ő is részese a bűnnek, mert az igazságot néha szem elől veszítette, vagy mert nem látja még teljes ragyogásában, és emiatt nem mindig sikerül hitelesen képviselni. De azáltal, hogy az igazságra, illetve annak hiányára rámutat, az mindenki számára megtapasztalhatóvá válik. Bergyajev csak a létre nyitottság lehetőségét hagyja magának. A léttapasztalattól azáltal elzárja magát, hogy félig-meddig elutasítja az arisztokratikus kultúrát, amely igaz, hogy megbetegedett, válságba került, de amely nélkül egy komoly filozófus sem tud létezni. Emiatt fő kérdéssé számára nem az igazság mibenléte, az Isten, hanem a szabadság, az Istenhez, az igazsághoz vezető út válik. Bergyajev meg akarja lelteni ezt az utat, de mivel az lehetetlen, ha az igazságot teljes mértékben nem vállaljuk (és hogyan is vállaljuk, ha magunkat elsősorban vagy kizárólag matériának tekintjük), Bergyajev, ahogy a szakirodalom is megállapítja, a szabadság rabjává válik. Szokták a szabadság fanatikusának is nevezni, ami szintén a lényegét fejezi ki, hiszen a fanatizmus ott van jelen, ahol a cél eleve elérhetetlennek tűnik.

Az első filozófiai jellegű mű, amely fordulópontot jelent Bergyajev korábbi, nagyon aktív publicisztikai tevékenységében, a szabadságról szól. Ez az 1901-ben írt, *A szabadság filozófiája* című könyve, amely szerzőjét nem elégtí ki. 1927-ben, már külföldön adta ki, ahova sok más tudóssal együtt Szovjet-Oroszországból száműzték, *A szabad szellem filozófiája* című két kötetes művét, 1940-ben pedig *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művet. De tulajdonképpen más problémákat tárgyaló könyvei is a szabadság problémájáról szólnak, amelyek közül

kiemelhető *Az alkotás értelme* (1916), *A történelem értelme* (1923-4) vagy az 1931-ben megjelent *Az ember rendeltetése és A paradoxális etika kísérlete* című művek.

Az 1916-ban írt *Az alkotás értelme* című könyv Szolovjov és Dosztojevszkij életművéhez kapcsolódik. E két gondolkodó műveivel Bergyajev még 1898-ban ismerkedik meg, amikor először száműzik Vologdába az egyik marxista titkos társaságban való részvétel miatt. Hatásukra tér vissza a kereszténységhez, bár ez a visszatérés, ahogyan igyekeztünk megmutatni, negatív jellegű volt, hiszen csak azt értette meg, hogy nélküle nem tud boldogulni. Dosztojevszkij hatása abban fejeződött ki, hogy megkettőződött hőseiben magára ismert. Bergyajevhez hasonlóan más orosz egzisztencialista filozófus Lev Sesztov is Dosztojevszkij hőseiből indul ki. Ő átértelmezi Dosztojevszkij hőseit, amennyiben azok irracionális, sötét dühében, mint a *Főljegyzések az egérlyukból* című regény főhőse esetében is, az ép személyiségnek a személytelen ész, a természeti törvényekkel számoló ráció *egyeduralma* ellen irányuló, jogos felháborodást fedezi föl. Bergyajev ezzel szemben látja a dosztojevszkiji hősök lelkének szakadékait, de ezt az ideiglenes, magyarázható és megvilágítható démonikus állapotot metafizikailag adottnak, az embertől elválaszthatatlannak gondolja, amit sem Dosztojevszkij, sem Sesztov soha nem tett.

Ezt a felfogást neki más tanítómesterek sugallják, az orosz újromantikusok, dekadensek és elsősorban Merezkovszkij, az orosz szimbolista iskola megalapítója, az ismert író, a híres Vallási-filozófiai Társaság alapítója, amelynek tevékenységében a száműzetésből 1903-ban Pétervárra visszatérő és *Az élet kérdései* című folyóiratot megalapító Bergyajev is részt vesz. 1903-ban jelent meg Merezkovszkij *Tolsztoj és Dosztojevszkij* című könyve is. Az orosz szimbolisták között Merezkovszkij különösen hajlamos volt arra, hogy a problémákat polarizálja, mozdulatlan, szinte sematikus, személytelen racionális kettősségekben gondolkozzon. Nála a metafizikai léttel felruházott gonosztól végső soron elválaszthatatlan, de azzal voluntarisztikusan szembeállított jó, vagy a rúttól elválaszthatatlan, de azzal szembeállított szépség kiemelődik a mindent viszonylagossá tevő szürkeségből, és esztétikai tárggyá válik. A problémák efajta tárgyalása, amikor a gonosznak ugyanannyi esélye van, mint Krisztusnak, Merezkovszkijnál a dekadens kiüttlanság, a pusztulásra ítéltség kifejezésére volt alkalmas. A dekadensek, akik az individuumból és nem a személyiségből kiindulva az individuumot, a polgárt reménytelenül igyekeztek a tömegembertől elkülöníteni, a kiüttlanságot, a halált programszerűen vállalták. Bergyajev viszont nem esztéta, hanem inkább moralista volt, a problémák megoldását a bűnbánattól várta, bár sokszor az erkölcs ellen lépett fel, amikor azt látta, hogy az erkölcs nem képes a szellemi problémákkal megbirkózni. A kapcsolatot Merezkovszkij és Bergyajev között emiatt nem tartott soká. Merezkovszkijtól mégis eltanulja polarizáló, személytelen, intellektuális dualizmusát. Furcsa módon az objektiváció ellen fellépő Bergyajev olyan filozófiai rendszert épít ki, amelynek alapját a merezkovszkiji objektiváció képezi, nevezetesen adottságként és nem személyes beállítottságként, személyes viszonyulásként kezeli az ember isteni, illetve természeti voltát. Bergyajevnek a marxizmushoz kötődését és a dualizmus-hoz ragaszkodását az magyarázza, hogy a szellemet századunk horizontján eleve személytelennek gondolja, olyan isteni erőnek, amely az embertől független. A személyes szellemet magában nem hordozó ember így a metafizikai rossz forrásának tűnik.

Bergyajev álláspontjához, megkettőzött lényéhez hozzátartozik, hogy élesen bírálja azt, amit végső soron elfogad. Találónan ítéli meg a szocializmust, a materializmust és a marxizmust, de kritikája nem elég mély, a jelenségek gyökerei érintetlenek maradnak, és belőle új hajtások sarjadnak. Elsősorban azért, mert nem látja a marxizmus manipulatív jellegét. A nyugati egzisztencializmus is gyakran ebbe a hibába esik. Hiszen századunkban a személytelenné vált szellem igen könnyen összekeveredik az igazságot elutasító, a hatalomvágyban fogant és a maga természetét következetesen elleplező személytelen intellektualizmussal. Így Bergyajev, aki 1917 után antibolsevista álláspontot foglal el, Lunacsarszkijjal, az akkori kultúrkomisszárral baráti viszonyt tart fenn, mert nem látja a Lunacsarszkij és maga közti különbséget. Ezzel magyarázható Bergyajev Marx iránti többször kifejezett mély tisztelete is, jóllehet álláspontját, tanítását szinte megsemmisítő kritika tárgyává teszi. Végül ezzel magyarázható az is, hogy Bergyajev életében volt olyan szakasz, amikor a szovjet rendszer mellett lépett fel. Ez a háború után történt, és csak az 1948-ban kezdődő új, zsdanovi repressziók hatására ábrándul ki abból a reményéből, hogy a szovjet hatalom fejlődőképes. Egyébként Merezskovszkijt is jellemezte álláspontjának időnkénti, még maga előtt sem tisztázott változása, bár ezeknek a változásoknak más volt a jellegük. A *Péter és Alekszej*-ben, a *Krisztus és Antikrisztus* című trilógia harmadik részében tulajdonképpen szlavofil eszméket hirdet, Péterben az Antikrisztust látja, bár ezek az eszmék ellentmondottak a szerző nyugatos irányultságának. A másik trilógiában (*I. Pál, I. Sándor, December 14.-e*) a hősök a liberálisok, a forradalmárok. Az októberi forradalom után Merezskovszkij, aki 1917-ben a polgári forradalom híve volt, antikommunista álláspontra helyezkedik, Lengyelországban szervezi az ellenállást, és onnan Párizsba kerül.

Merezskovszkijtól kölcsönzi Bergyajev a hagyományos kereszténység elutasítását. Bár nem lehet tagadni annak a gondolatnak a létjogosultságát, hogy a kereszténységnek meg kell újulnia, abban a formában, amelyben Merezskovszkij javasolta, az elfogadhatatlan volt. Merezskovszkij ugyanis a halál vallásának nevezi a hagyományos kereszténységet, vagyis nem látja, hogy amikor a kereszténység az ember hatáira utal, az élettel szemben jogos tartózkodással viseltetik, éppen azt a szerepet tölti be, amelyet be kell töltenie, ugyanis nem engedi, hogy az istentelen embert felmagasztalni hajlamos civilizáció a kultúrától elszakadjon. Az más kérdés, hogy az egyház nem választja el határozottan a kultúrát a civilizációtól, de ezt Merezskovszkij sem teszi, aki a reneszánszt új pogányságnak nevezi, olyannak, amely a kulturális értékeket igenli, de elutasítja Istent. Ez egyébként nem felel meg a valóságnak. Elegendő arra a mély hódolatra gondolni, amellyel a reneszánsz festők Krisztust ábrázolták. Ami viszont Bergyajevet illeti, Merezskovszkijjal szemben nem azzal vádolja a kereszténységet, hogy elfordul az élettől, hanem – inkább a nyugati kereszténységből kiindulva – azzal, hogy túlságosan sokat foglalkozik az élettel, a társadalommal, a szociummal, és nem fordít elég figyelmet az egzisztenciára, amely a szabadságra teremtett. Amikor Bergyajev a kereszténység megújulásáról beszél, arra az általa kidolgozott szabadság-metafizikára gondol, amely a kereszténységgel nem egyeztethető össze, és amely gnosztikus jellegű. Ez a szabadságmetafizika szoros kapcsolatot mutat Bergyajevnek a marxizmus által ösztönzött lázadásával. Bár a marxizmus a liberalizmustól eltérően általában nem fejt ki, nem szellőzteti ezt a kérdést, az emberi természet rosszban fogantságának élménye közismerten nagy szerepet játszik benne. Nem kell nagy fantázia annak belátásához, hogy az osztálygyűlölet szakadatlan szításában, a nép ellenségeinek

kíméletlen és soha véget nem érő üldözésében, megsemmisítésében, de tulajdonképpen a butaság és a terméketlenség favorizálásában is ez nyilvánul meg. Igaz, hogy a rosszat kihasználó, azt jónak feltüntető marxizmussal szemben Bergyajev keresi a rossz leküzdésének lehetőségét. Az is igaz, hogy a liberalizmus ajánlotta intellektualista megoldások (a libertinizmus) nem elégítik ki, de erőfeszítése végső soron nem vezet sehova. Háromfajta szabadságot különböztet meg: az irracionális önkény szabadságát (ez a szellem elleni düh), a racionális szabadságot és a ráción túli, szublimált szabadságot, vagyis az Istenben való szabadságot. Az ember útja a kezdeti, a kezdetleges és a végleges szabadság (Szent Ágoston szóhasználata szerint *libertas minor* és *libertas maior*) között bontakozik ki. Bergyajev szerint Dosztojevszkij volt az, aki ezt az utat lehetségesnek mutatta, és aki számára a szabadság kérdése volt a legfontosabb. Az az ember, aki megleti a legmagasabb rendű szabadságot, a szolovjovi istenemberség tagjává, alkotóvá válik. Az alkotásról, illetve az Istenben elért szabadságról Bergyajev *Az alkotás értelme* című művében beszél, és erről később még lesz szó. De a legproblematisabb és egyben a legfontosabb kérdés számára az eleve adott, irracionális szabadság volt. Azt állítja, hogy e szabadság nem Isten által teremtett, hanem a semmiben gyökerezik. Mivel Bergyajev az irracionális szabadságot is objektív adottságként kezeli, és Szent Ágostontól eltérően nem az emberi akarat torz megnyilvánulásának tekinti, a teremtő Isten és a nem teremtett szabadság között antinómiát lát. Föltételezi, hogy Istennek nincs hatalma a nem teremtett szabadság és általában a rossz fölött. Még a misztikus Jakob Böhme, aki közel áll Bergyajevhez, és a szabadságról sokban hasonló gondolatokat vall, sem ment ilyen messzire. Millhez hasonlóan Bergyajev ellentmondást lát Isten mindenhatósága és végtelen jósága, irgalmassága között. A jóságos Isten nem alkothat semmi rosszat, az irracionális szabadságot sem. Mivel az mégis van – Bergyajev szerint úgy van, mint tárgy vagy tény, mint a föld, a levegő, a víz és nem mint emberi állapot –, érte nem Isten felelős. Ez azt jelenti, hogy a nem teremtett szabadság fölött Istennek nincs hatalma. Tehát Isten nem lehet mindenható. Sőt a bergyajevi metafizika vagy ontológia szerint az élő Isten, az igazság a meonisztikus, nem teremtett szabadságtól mintegy engedelmet kér arra, hogy a sötétséget átvilágítsa. A szabadságnak kell beleegyezését adnia az isteni alkotáshoz is, a nemlétnek el kell fogadnia a létet. Amikor *A leláncolt Parmenidész* című művében Sesztov arról ír, hogy az ész egyeduralmát elfogadó tudósok, filozófusok annyira félnek az alkotó "juberétől", annyira nem mernek legyent, áment mondani arra, aminek értelem szerint lennie kell, hogy az Istent is megfosztják mindenhatóságától, akkor ez a gondolat nagyon illik Bergyajevre. Nehéz találni más filozófust, aki ilyen nyíltan hirdeti az ortodoxiával és általában a kereszténységgel ellentétes, a gnosztikus irányzatokra jellemző, az Isten tehetetlenségét állító tételt. Bergyajev éppen a mítoszt – amely a görög filozófia szerint az igazságot a hazugsággal, a kitalálással vegyíti – használja az Isten, az igazság erőtlenségének bizonyítékául. A bűnbeesés mítosza – Bergyajev nemcsak a bűnbeesést tekinti mítosznak, hanem valószínűleg mindent, amiről a Szentírás beszél – szerinte arról tanúskodik, hogy Isten erőtlenné bizonyult a nem általa teremtett szabadsággal szemben. Bergyajev, aki a nem teremtett Ungrundban gyökerező szabadsággal magyarázza azokat a romboló vágyakat, amelyek bizonyos körülmények között az emberen eluralkodnak, végső soron az igazságot a hazugság foglyának tünteti föl. Eljárása a Freudéhoz hasonló, azzal az eltéréssel, hogy Freud nem az irracionális, a nem teremtett szabadságot találta ki, mint minden dolgok eredetét és magyarázatát,

hanem a barlangi ősapát, aki lévén szexuálisan és intellektuálisan mindenkinél erősebb, hatalmában tartja a tőle félt és miatta az apát irigylő, gyűlölő és ellene fellázadó fiakat. Freudhoz hasonlóan, aki először törvényesítette a beteges vágyakat, aztán keresni kezdte, hogyan lehet valamennyire megszelídíteni őket, Bergyajev is igyekszik megnyerni annak a gonosz szellemnek a kegyeit, amelyet ő szabadított ki a palackból.

Bergyajev nagyon termékeny író volt. Sok igazán gyümölcsöző intuícióval rendelkezett, például megsejtette, hogy az ember a modern világban a legtöbb esetben nem érzi magát szabadnak. Ezek részben a kor gondolkodóinak az intuíciói voltak, részben az övéi. Nála az intuíciók újabb intuíciókat szültek, a gondolatok nem elmélyültek, hanem inkább szélesedtek, kiterjesztődtek. Például ahogy kialakította a szabadság metafizikáját, azonnal megkísérelte a szabadság etikáját is levezetni. Háromféle etikáról beszélt: a törvény etikájáról, a megváltás etikájáról és a kreativitás etikájáról. A törvény etikájának szerinte szadisztikus jellege van (Freud hatása), a megváltás etikája a megbocsátás, a szeretet és a részvét etikája (a vesztély itt Bergyajev szerint az, hogy az ember kizárólag saját lelki üdvével foglalkozik). A kreativitás etikája számára a morál végső legyőzése.

Bár van némi igazság abban, hogy a kreativitás vagy inkább az alkotás etikája ütközésbe kerülhet az elfogadott morállal, nem lehet mondani, hogy az utóbbi elvben nem egyeztethető össze vele. A morál nincs antagonisztikus viszonyban az alkotással, hiszen benne gyökerezik. Az alkotás, az értés, a megvilágítás mindig arra irányítja a figyelmet, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára van alkotva, azaz az Igazságot, az értelmet mint isteni szikrát magában hordja, amint Szolovjov mondja, az Istenemberség tagja. A "ne ölj" morális törvényét az alkotásban megnyilvánuló Igazság magyarázza, alapozza meg: az embert azért nem szabad megölni, mert értelmes, az Igazságban fogant lény.

Ugyanakkor tudjuk, hogy az isteni szikra nem mindenkinben világít, vagyis helyesebb azt mondani, nem mindenki engedi, hogy benne az isteni szikra világítson, és az ilyen ember a fény, az értelem árulójává, üldözőjévé, gyilkosává válhat. Ez esetben sokszor nemcsak szabad, hanem kell is a gonosszal szemben védekezni. A védekezés közben elkövetett emberölést a jog sem tartja törvényszegésnek, és nem bünteti. Sőt, elvben azt bünteti, ami közvetve vagy közvetlenül az igazság tagadását, a gonosszságot jelenti. Természetesen nem azért, mert a jognak, a törvénynek szadisztikus jellege van, hanem mert a személyhez hasonlóan a jog is az igazságban, az alkotásban gyökerezik, azt szolgálja. A megváltás etikája is különbséget tesz emberölés és emberölés között. A gonosszág jegyében elkövetett gyilkosságért az elkövetőtől bünbánatot követel, az igazságot védelmezőtől viszont azt, hogy bocsásson meg ellenségének. A megbocsátás nem azt jelenti, hogy lemondok az igazság védelmezéséről, hanem hogy az igazság ellen vétő embert sajnálom. Hiszen esetleg véglegesen megfosztom annak lehetőségétől, hogy bűnét megbánja, és üdvösségét megjelje.

A törvény és a megváltás etikája, valamint a jog szempontjából a halálnál nagyobb büntetés nem képzelhető el. Bár erről Bergyajev nem beszél, az alkotás-etika szerint viszont azt kell mondani, hogy a szellemellenes álláspontot elfoglaló ember bűnét – még ha a szellemellenesség következményeként a joggal összeütközésbe kerül is – nem kielégítő kizárólag jogi vagy etikai szinten elbírálni. Esetében elkerülhetetlen a bűnösnek az igazsággal szembesítése, és ilyen módon elkártozása vagy üdvözülése ügyének a saját kezébe kerülése. Mert ha büntetése az

igazságot csupán közvetítő erkölccsel és joggal szembesítésre korlátozódik, nincs biztosíték arra, hogy a bűn gonoszsága beláthatóvá váljon. Hiszen míg a jog és az erkölcs formálisan vagy konvencionálisan is értelmezhető, a szellemi kérdések belátása csak személyes lehet.

Egzisztencialista, a történelemmel nem számoló álláspontjáról Bergyajev nem látja be, hogy az alkotás etikája igazában csak a történelem végén bontakozik ki. Emiatt nem veszi észre, hogy a huszadik század beköszöntével apokaliptikus korba léptünk, a történelem végére értünk, ami azt jelenti, hogy az alkotás etikája már nemcsak a kiválasztottakra vonatkozik, hanem valamiképpen mindenki szembe-
sül a személyes és transzcendens igazsággal, azt vagy elfogadja, vagy elutasítja. Így a morál etikája valóban túlhaladottá válik. Bergyajevnél viszont – neoromantikus beállítottságának megfelelően – az alkotás etikája a kiválasztottak ügye marad, és ráadásul a kiválasztottság inkább az egyéni minőségek, mint a hagyomány képviselőjét jelenti. Ezért az az állítása, hogy az alkotás etikája a morál etikájának fölébe kerekedik, démonikus színezetet kap. (Itt Bergyajev gondolkodásában sajátos módon keresztezi egymást a szolovjovi vallásbölcseletet az istenem-berség problémájának kidolgozására készítő ortodox szellemiség és a szellemi kibontakozás üdvtörténeti tanítását az erőszakos társadalom átalakítás eredményeként előálló gazdasági-társadalmi egyenlőség ígéretével fölcserélő marxi ideológia.) Az apokaliptikus kor közeledése tulajdonképpen azt jelentené, hogy az arisztokratikus hagyományképviselő igazán demokratikusan és minden kiválasztott örömeire közkinccsé válik. Bergyajev azonban ezt nem érti, és az alkotás démonizálódása számára – érthetetlenül és lehangolóan – minduntalan időtlen metafizikai állapotnak mutatkozik.

Tehát a bergyajevi antropológia, amely szerint a rossz az emberhez elválaszthatatlanul hozzátartozik, azt a mai abszurd helyzetet igazolja, amelynek értelmében minden bűn egy szintre kerül, mindenki így vagy úgy bűnös, és a szellemellenesség sem súlyosabb a többi bűnnél. Így a polgár ahelyett, hogy szellemi egyenjogúsodásának jeleként belátná, mennyire tőle függ az igazsággal közvetlen érintkezésbe kerülése, kiszolgáltatja magát azoknak, akik azt sugallják, hogy az emberi léthez eleve hozzárendelt bűnös állapot miatt ez lehetetlen.